

東西宗教観の接点

—— 現実的死生観について ——

前 田 信 剛

オランダの歴史学者ヨハン・ホイジンガ（1872—1945）は、その主著『中世の秋』の冒頭で、次のように述べている。「世界がまだ若く、五世紀ほどもまえのころには、人生の出来事は、いまよりももっとくっきりとしたかたちをみせていた。悲しみと喜びのあいだの、幸と不幸のあいだのへだたりは、わたしたちの場合よりも大きかったようだ。すべて、ひとの体験には、喜び悲しむ子供の心にいまなおうかがえる、あの直接性、絶対性が、まだ失われてはいなかった。」¹⁾

中世ヨーロッパに生きる人々にとって、幸福と不幸、生と死の格差は現代に較べて格段に大きかった。その反面、人々にとって、この世のすべての現象は自然に委ねられ、自然の時間の流れの中で、生と死は人間に来るべき宿命として捉えられ、現代社会で考えられるほど大げさなことではなく、身近で些細なことであると受け取られた。自然は、より現実の生活に密着しており人間の存在すべてを支配し、時には厄災をもたらし、時には人間を守護するものであった。そのような豊潤であり、かつ峻厳である自然は、人間にとって決して触れることのできない恐怖、尊敬の対象であり、人々の死生観を支配し多大なる影響を与えてきたのである。

原初の時代から続く宗教の基本概念は、自然の中における人間の存在価値の探求であった。例えば、キリスト教では、人間の存在価値は、恐怖や尊敬の対象である自然の要素を神の恩寵に置き換えることによって定義された。よって、キリスト教成立過程における、自然崇拝を基礎として成立した異宗教に対する数々の弾圧の側面には、（これは、まさに一神教の性格を象徴する事件であるが）それらの根底に内需された超自然現象による人間に対する抑圧の克服を第一の目的としたように思われる。よっ

1) ヨハン・ホイジンガ著、堀越孝一訳『中世の秋』世界の名著67 中央公論社、1979年、P74

て、初期キリスト教によって行なわれた、一見、無秩序とも映る数々の弾圧は、とりわけ、すべての異宗教に内在する要素の否定を主眼とした訳ではなく、実際には、自然の無限性を主張する魔術やオルギー的な性格を伴う、供犠や非倫理的なイニシエーションによる祭祀を行なう人々に対する警鐘であったと言えよう²⁾。

初期キリスト教が抱えた異宗教の徹底的排除という最大の課題は、中世まで続くスコラ学隆盛の過程においても完全な成功を収めることは叶わなかった。むしろ、中世後期からルネッサンスにかけての古典復興の潮流の中で、一般民衆の信仰に内在していたヘレニズム文化を透過することによって、神秘的な様相を帯びたアルカイックな宗教への逍遙が、原初の時代から一般民衆の信仰観に隠蔽されていた異宗教の要素を表象する数々の魔術的な儀礼として再生されたのである。自然崇拝は、オリエント起源の異宗教の残像が、キリスト教社会に埋没した後ですら、アルカイックな宗教観の痕跡として、一般民衆のみならずキリスト教世界全体に力強く生き残った。異宗教に内在する自然崇拝は、一般民衆の宗教観の現実態の象徴であり、人々の生命に直接語りかける最も現実的な宗教観を代弁する手段であって、イニシエーションを伴う祭祀などは、社会活動に抑制された原初的な人間の生命観を印象づける精神的高揚に対する枯渇、運命や死後の世界に対する現実的な欲望に直接訴えかける術として欠かせないものであった。

自然崇拝起源の伝統が、人々の生活習慣に対して、多分に影響を与えるという現実を鑑みた時、キリスト教の成立過程において、一般民衆の行なう伝統を継承する祭祀、儀礼などに内在する伝統や神話などによって象徴化された異宗教起源のアルカイックな宗教概念による影響力を除外することは不可能であった。元来、ユダヤ教には、神と人間の間を具体化するための時間軸の概念に対して、両者を包含する空間軸の概念が存在しなかった。すべての空間は、神の啓示によって滅却される世界であったからである。しかし、初期キリスト教では、宗教の普遍化を目指すためには、神と人間を仲介する世界である恩寵を具現化するための空間を、時間軸を超越した救済の世界として強調せざるを得なくなった。そのため、普遍化の過程において看過することのできない、宗教に内在する神秘主義と、一般民衆の生活に密着した祭祀、儀礼に象徴

2) 異宗教に対する弾圧は、ローマの歴代皇帝によってもしばしば行なわれている。それは、オルギー的な祭祀や迷信的扇動に対して行なわれたが、その対象はキリスト教にも及んだ。ローマ時代の異教徒迫害とその時代背景については、C・タキトゥス著、国原吉之助訳『年代記』岩波文庫、1981年参照
ローマ皇帝のキリスト教徒に対する感情については、マルクス・アウレリウス著、神谷美恵子訳『自省録』岩波文庫、2003年に詳しい。

されるような現実的な宗教実践の融合を目的として成立した世界が、天国と地獄の中間領域において、両者を結ぶ時間軸の峻厳さに対する寛大な空間世界、「煉獄」である。

本論では、「煉獄」の世界観に象徴される、一般民衆の信仰観に密着していた異宗教の祭儀の展開と神学に内在するそれらの残影について、また、両者の仲介者であった人文主義によって確立された現実に密着した死生観について考察したい。

*

初期キリスト教成立の過程において、神と人間の関係は、現世から来世へと流れる時間軸上に成立するものであり、人々の現世における生活、つまり、空間軸上における現実的な宗教観を裏づけるために、教理は、ユダヤ教本来の時間的概念とオリエント起源の空間的概念の総合として構築されることになる。初期キリスト教と、オリエント起源のヘレニズム宗教の対立と総合は、まさに一神教の唯神論と自然崇拝を基礎とする多神教の汎神論の相違点を浮き彫りにする。これらの点について、詳しく両者を比較したい。

『出エジプト記』の神がモーセに与える召命の一節で、「わたしはある。わたしはあるという者だ」³⁾と語り、自身が世界の存在そのものであることを主張している。神が人間、いわゆる、被造物に直接語りかけるこの言葉は、ユダヤ教からキリスト教に受け継がれた一神教の神概念を集約している。さらに、『創世記』の冒頭、天地創造のエピソードには、「神は天地を創造された。地は混沌であって、闇が深淵の面であり、神の霊が水の面を動いていた。」⁴⁾と世界の起源について説明されている。ここでは、世界の創造は、神自身の手になるものであることが強調されている。初期キリスト教では、以上のような旧約世界の唯神論的神概念を全面的に受容した。よって、キリスト教の宇宙観において、神は、生命の源であり宇宙の存在そのものなのである。

他方、ギリシア神話の最も古い伝承である叙事詩人ヘシオドスの『神統記』には、世界の創造について次のように説明されている。「まず原初にカオスが生じた。さてつぎに胸幅広い大地（ガイア）……路広の大地の奥底にある曖昧たるタルタロス

3) 『出エジプト記』3章14

以下、『聖書』からの引用については日本聖書協会新共同訳の読みに従う。ただし、一部慣用されている読みに従ったところもある。

4) 『創世記』1章2

さらに不死の神々のうちでも並びなく美しいエロスが生じたもうた。」(117-121)⁵⁾と、世界起源の説明によって物語が始まり、以下、世界を構築する諸要素を詳細にするための多種多様な神々の系譜が続く。また、ヘシオドスより後世の著述であるアポロドーロスの『ギリシア神話』には、世界起源について、「天空（ウーラノス）が最初に全世界を支配した。……」（I. 1）⁶⁾と述べられており、物語は、世界起源をウーラノスの世界支配のエピソードによって始められる。その成立年代の時代背景によって、両者の世界起源の説明に若干の相違点が確認されることについて否定はできないが、重要なことは、これら神話には、共通することは神々の起源は自然そのものであり、神々個々の人格が、超自然現象の視覚化によるイコノロジーによって形成されているという事実が存在するということなのである。

初期キリスト教と、ヘレニズム宗教、両者の宇宙観を隔てる一要素として、生命の根源についての意識の相違が挙げられる。両者の相違は、植物の生命の起源についてのアレゴリーによって如実になる。例えば、一本の樹木があったとする。樹木には一本の幹があり、多数の葉が繁っている。その根元、地面の下には、樹木を支える根が張り、それらによって、樹木は一本の存在として、生命の宿るものとして認識される。このような樹木の生命を考える上において、ギリシアの宗教観では、葉を生むのは葉ではなく幹であり、さらに、幹は大地によって生じるのであると考えられた。よって、生命の根源は大地そのものであり、原母そのものであると規定された。つまり、生命は、大地という原母を基盤として、数々の要素が互いに影響することによって維持されると考えられたのである。それに対して、キリスト教では、一本の樹木の生命を支えるのは神であり、神は、その一本の樹木そのものであり、すべての生命、存在そのものであると考えた。よって、一本の樹木を構成する葉、幹や根の因果関係は、全面的に神に依存することになり、その生命は、神の恩寵によって与えられているのである。

この両者の生命観の比較によって明確にされるのは、ヘレニズム宗教が、生命の根源を自然に帰したことに對し、初期キリスト教では、生命の起源を神に全面的にゆだねたため、図らずもその教義の中に現世的生命観の欠如という深刻な事態を招いたという事実である。

5) ヘシオドス著、廣川洋一訳『神統記』岩波文庫、2006年、P21-22

6) アポロドーロス著、高津春繁訳『ギリシア神話』第1巻I-1 岩波文庫、2005年、P29

*

ヘレニズム宗教において、すべての生命、存在、いわゆる自然界に宿る神霊はダイモーンと呼ばれ、人間の善悪までの価値判断をはるかに超越した超自然的な存在であった。後に、ダイモーン (daimōn) は、初期キリスト教の護教的な立場による異宗教の非聖化の過程において悪霊 (demon) と同化され、それによって、天使の聖性は強調され、それらとは対照的な立場に置かれたダイモーンは、人々を誘惑して悪に導くものと考えられるようになった。

ユダヤ教旧約世界におけるダイモーンについての概念は、『旧約聖書』の各所に散見される。『イザヤ書』には、イザヤの見た幻のバビロンについての託宣の一節に、「かえって、ハイエナがそこに伏し 家々にはみみずくが群がり 駝鳥が住み、山羊の魔人が踊る。」⁷⁾とあり、エドムの審判の終末論的記述には、「荒野の獣はジャッカルに出会い 山羊の魔人はその友を呼び 夜の魔女は、そこに休息を求め 休むところを見つける。」⁸⁾とある。これらの記述によって、ユダヤ教旧約世界には、自然崇拜起源のダイモーンの概念が、消却されずに残存していたことが明白にされる。このようなダイモーンの地位について、『サムエル記 上』には、「主の霊はサウルから離れ、主から来る悪霊が彼をさいなむようになった。」⁹⁾と述べられている。サウルを悩ませる悪霊は、たとえ異宗教のダイモーンであったとしてもユダヤ教に密接に関与し、神の意思を反映する存在として、神自身によって人々を誘惑するために派遣されたものであることが理解できる。旧約世界の人々は、天災、疫病などが、ダイモーンによるのではなく、神 (ヤハウェ) 自身によってもたらされるものであると考えた。既に、神霊から悪霊に降下していたダイモーンは、神の絶対性を証明し、神の意思を代弁して人々に伝える副次的な役割を担う存在に過ぎないのである。

また、『申命記』には、「彼らは神ならぬ悪霊に犠牲をささげ新しく現れ、先祖も知らなかった無縁の神々に犠牲をささげた。お前は自分を産み出した岩を思わず産みの苦しみをされた神を忘れた。」¹⁰⁾と述べられており、ユダヤの神、ヤハウェを忘れて、異宗教の供犠を行なった人々を痛烈に非難している。しかしながら、『レビ記』には、それと対照的な記述が見られる。異宗教の供犠に対して、「彼らがかつて、淫行を行

7) 『イザヤ書』13章21

8) 同書、34章14

9) 『サムエル記 上』16章14

10) 『申命記』32章17—18

ったあの山羊の魔神に二度と献げ物をささげてはならない。」¹¹⁾と、否定しているにも拘らず、「至聖所のための贖いの儀式を行うために、その血を携え入れられた贖罪の献げ物の雄牛と雄山羊は、宿舎の外に運び出し、皮、肉、および胃の中身を焼却する……」¹²⁾と述べられており、以下、贖いの儀式の手順について詳細に説明されている。これらの『レビ記』の記述に見られる二面性から、異宗教の伝統的祭祀が否定されたことは表面上に過ぎず、伝統的な供儀に内在したアルカイックな自然崇拜の要素が、ユダヤ教の一般民衆の祭儀に少なからぬ影響を及ぼしたことは否めないのである。

初期キリスト教に見られる異宗教の影響については、人々に定義された、信仰における善悪の概念に表象される。初期キリスト教では、神の恩寵を際立たせるために、その対照として悪魔に位置づけられたダイモーンによる悪への誘惑を強調する。『マルコによる福音書』5章に、イエスが、悪霊に取りつかれた者を癒すエピソードがある。人に取りついた悪霊レギオンは、神の子イエスに向かって大声で叫ぶ。「いと高き神の子イエス、かまわないでくれ。後生だから、苦しめないで欲しい。」悪霊レギオンの哀願に対して、イエスは容赦なく、「汚れた霊、この人から出て行け。」と強く促す。結局、悪霊は、イエスの悪魔祓いによって人から追い出され、豚の群れに移るのであるが、その後、豚の群れは、悪霊とともに湖に飛び込み死んでしまうのである。さらに、『ルカによる福音書』11章¹³⁾には、イエスが、人々に取りついて口を開けなくする悪霊を追い祓うエピソードがある。イエスを取り巻く群集の中には、イエスの力に疑念を持ち、「あの男は悪霊の頭ベルゼブルの力で悪霊を追い出している」という者¹⁴⁾やイエスの力を試すために、他の神々に祈る者たちが現れる。イエスは、そのような人々の疑念に対して、「わたしがベルゼブルの力で悪霊を追い出すのなら、あなたたちの仲間は何の力で追い出すのか。だから、彼ら自身があなたたちを裁く者となる。しかし、わたしが神の指で悪霊を追い出しているのであれば、神の国はあなたたちのところに来ているのだ。」と反論する。イエスは、自身が悪魔祓いに悪魔の力を利用したとするならば、それは悪魔の仲間同士の内輪もめに過ぎないことを説明して、イエスの力に疑念を持つ人々を論破する。よって、悪魔祓いは、まさに神の力によることを主張して、最終的に、この世に平穏な神の国が到来しているこ

11) 『レビ記』17章7

12) 同書、16章27以下

13) 『マタイによる福音書』12章、『マルコによる福音書』3章に、同様の出典がある。

14) 『マタイによる福音書』12章では、イエスの力に疑念を持つ群集は、ファリサイ人に置き換えられている。

とを人々に告知するのである。このような主題に基づくエピソードは、『新約聖書』各所に散見されるが、福音書記述者は、イエスの悪魔祓いの能力を悪魔の無力と比較し、イエスの救済の優越性を主張することによって、神の恩寵を強調するのである。パウロの伝道記録、『コリントの信徒への手紙 一』には、「次いで、世の終わりが来ます。そのとき、キリストはすべての支配、すべての権威や勢力を滅ぼし、父である神に国を引き渡されます。」¹⁵⁾ と、コリントの人々に対して、世界の終末における神の支配について説明されている。その根拠について、「神がすべてにおいてすべてとなられるためです。」¹⁶⁾ と続ける。「わたしはある。わたしはあるという者だ」と語ったユダヤ教伝統の神の存在概念は、キリスト教にも無条件で受け継がれている。神は、まさしく宇宙の存在そのものなのである。

キリスト教では、神と人間両者の密接な関係によって宗教的宇宙観が形成される。両者の関係は、人間の生から死への生命の流れの中に秩序を求めるための、神の救済に内在する普遍的価値を、空間軸を主体とする一神教特有の一者を根源とする空間概念による絶対主義を、ミクロからマクロ、いわゆる、存在する個々から一者への到達へと流れる時間概念によって構築することによって説明される。しかしながら、初期キリスト教では、神の恩寵を秩序づけるための世界観、神の存在そのものである宇宙の生成、神の支配の諸法則を説明するための方法を持たなかった。人間を取り巻く世界において、例えば、神の恩寵の概念である地獄から天国への世界観を、宗教的実存世界として説明するための空間的な概念の中に含まれる自然の諸法則を、現世的生命観に照らし合わせて判断するための知識が欠如していたのである。よって、キリスト教の普遍化の流れの中において、旧約世界で語られた宗教的概念を空間軸において考察する必要性に迫られた時、神と人間の間を広い実存的世界観の中で説明する手段として、異宗教の神々を超自然的な力のアレゴリーとして積極的に受容せざるを得なかったのである。ヘレニズム宗教やその他の異宗教では、地震、火山の噴火、嵐などの現実的な自然災害、また、人々を取り巻く戦争などによる厄疫、ささいな争いなどについても、神々の諸行を原因とした。つまり、現実にかかるすべての事象は、人間に与えられた宿命であり、人々の力の及ばない解決しがたい神知の結果として定義づけたのである。

元来、キリスト教では、ヘレニズムの神々とは別に、人間が神の国、天国に近づく

15) 『コリントの信徒への手紙 一』 15章24

16) 同書、15章28

ための超自然的な力として、天使の存在を認めていた。天使は、神のメッセージを人間に伝達するための聖霊であった。しかし、超自然的な力を善良な力と悪の力に分別する必要性が生じる。その理由は、神の恩寵による天国への上昇と、異宗教の地獄への下降のコントラストを強調する目的に起因する。天使は、天国へのメッセージを伝える善霊と、地獄へと誘惑する悪霊とに分別され、人々に厄災をもたらす超自然的な力、ダイモーンは、自然を象徴するヘレニズムの神々と同化して悪霊へと変わり、自然の驚異や奇跡などの原因と規定されたのである。さらには、超自然現象は、悪の象徴であるダイモーンとして表象化され、地獄へと誘惑する悪の根源となり、人間の存在を脅かす恐怖の対象となったのである。以上のように、初期教徒が、自然を神に支配されるものに留まらず、神の存在を否定する自然崇拜の象徴として否定的に捉えたことは、教団成立の過程において当然の結果であった。教父たちは、ヘレニズム宗教や異宗教の儀礼、祭祀を魔術と規定し、危険なイニシエーションを伴う祭祀、降霊術やト占術などを宗教的根拠のない魔術的な慣習であるとして退けた¹⁷⁾。しかし、一般民衆は、超自然現象を具現化に表現する手段として、ダイモーンによる人間の生命に対する介入を信じたし、それらによる運命の支配、実際の利益を信じていたのである。

*

キリスト教以前において、ヘレニズム宗教は、ローマの一般民衆の日常生活に浸透しており、それらの教義が、ローマにもたらされたのは紀元前2世紀頃であろう。例えば、『アエネーイス』のローマ建国神話における魔女の登場は、アジア起源の宗教がローマに招来されていたことを証明する¹⁸⁾。また、『オデッセイア』(11歌29以下)に登場する降霊術¹⁹⁾や黄泉帰りの伝承、『人さまざま』に描かれる人々の生活に密着した魔術伝承²⁰⁾などに内在するヘレニズムの秘教主義は、既に、一般民衆にも紹介されていたのである。秘教主義は、古くから伝わる伝承や祭祀などのアルカイックな自然崇拜の残像であった。特に、キュベレーやアッティスの祭儀²¹⁾において秘

17) 異宗教の祭祀や儀礼などに対する弾圧は、ローマの歴代皇帝による魔術の独占に端を発した。キリスト教による弾圧は、それらが教義に抵触するという理由に根拠を置くが、他方、占星術、呪術などに対する皇帝、貴族などの俗的な独占欲を満足させるものであった。

18) ウェルギリウス著、岡道男、高橋宏幸訳『アエネーイス』西洋古典叢書、京都大学学術出版会、2001年

19) ホメロス、松平千秋訳『オデッセイア』岩波文庫、2003年、P278以下

20) テオプラトス著、森進一訳『人さまざま』岩波文庫、2003年

21) 前200年頃、カルタゴからの防衛祈願のためにローマに取り入れられたこれらの祭儀 ノ

密裏に行なわれた生命の「復活」と「再生」の伝統に基づくイニシエーションは、人間の魂と神が、神秘的合一の境地によって同化することを目的とし、現実的な救済を求める一般民衆、貴族階級においても盛んに行なわれた。それらの祭儀によって、人々は、永遠の不死が約束されると信じたのである。

ただし、初期キリスト教が、異宗教の魔術を否定したにも拘らず、イエスから弟子たちに継承された教えの中には明らかに秘教主義の影響が看取される。例えば、『マルコによる福音書』の一節に、「あなたがたには神の国の秘密が打ち明けられているが、外の人々には、すべてがたとえで示される。それは、『彼らが見るには見るが、認めず、聞くには聞かぬが、理解できず、こうして、立ち帰って赦されることがない』ようになるためである。」²²⁾と記されている。福音書記述者は、明らかに弟子たちと一般民衆を能力の差によって区別しており、当時、イエスの教えが、一般民衆に理解できない方法によって弟子たちに内密に伝授されていたことを暗示する。

このような内密に行なわれる口伝による教義の伝授方法は、明らかにアルカイックな宗教観の残像である。実際、ギリシアにおいてもヘレニズム宗教における教義の伝授は、イニシエーションなどの儀式において口伝で行なわれたのである。

グノーシス主義は、このような初期キリスト教の混沌とした思想背景を象徴している。グノーシス主義の特徴は、当時の多様な宗教の統合（シンクレティズム）によって再解釈された秘教主義的一神教であった。その目的は、神性と人間の同一化であり、自己認識こそ、そのまま神認識を誘導するとされるのである。グノーシス主義と、三位一体の神学を主張する正統派との相違点は、イエスの霊性の捉え方について、『トマス福音書』の神秘主義的解釈と『共感福音書』の記述内容を比較することによって明白になる。これについて、『トマス福音書』と『共感福音書』に共通する、イエスとの対話によって明かされる弟子たちの堅確な信仰告白のエピソードがある。まず、『共感福音書』に共通するエピソードの主人公はペテロである。イエスが、弟子たちに、「人々は、わたしのことを何ものだと言っているか」と訊ねる。それに対して、例えば、『マルコによる福音書』によると、ペテロは、「あなたは、メシアです。」²³⁾と答える。また、『マタイによる福音書』では、同様に、シモン・ペトロが、「あなた

＼ は、豊饒の神キュベレーの宿る黒い石を身体とする。その起源である両性具有のアグデイスティスは、大地の恵みを象徴する。そして、これらの祭儀において、しばしば行なわれた血塗られたイニシエーションは、贖罪による人々の救済を意味したのである。

22) 『マルコによる福音書』4章10—12

『マタイによる福音書』13章11—14、『ルカによる福音書』8章10に、同様の出典あり。

23) 同書、8章27—29

『ルカによる福音書』9章—20には、「神からのメシアです。」とある。

はメシア、生ける神の子です。」と答える。それに対して、イエスは、「あなたにこのことを現したのは、人間ではなく、わたしの天の父なのだ。」²⁴⁾と、自身が神の子であることを告白するのである。これに対応する神秘主義的性格を持つエピソードが、『トマスによる福音書』13章にある²⁵⁾。『共感福音書』との相違は、イエスに選ばれた弟子が、『共感福音書』のペトロからトマスへと変更されているという点についてである。イエスは弟子たちに、「私を比べてみなさい。私が誰と同じであるかを言ってみなさい」と訊ねる。シモン・ペテロとマタイに続く最後のトマスの答えに対して、イエスは、「私はあなたの先生ではない。なぜなら、あなたは、私が量った湧き出ずる泉から飲み、酔いしれたからである」と述べる。これらのイエスと弟子たちの会話、トマスに対する答えによって理解されるのは、トマスとイエスの他人には理解しがたい師弟関係を超越した宗教的エクスタシーを伴う神秘的結合の特殊性である。トマスにとって、イエスは師匠ではない。トマスは、イエスの口（泉）から湧き出る精霊によって覚醒し（酔いしれ）、グノーシスに到達した真実として、イエスと同一化するのである。「そして、彼（イエス）は彼（トマス）を連れて退き、三つの言葉²⁶⁾を彼に言った。」このエピソードの主題は、トマスと他の弟子たちの神秘的区別化であり、直接与えられる「三つの言葉」が、いかなる霊性を保持するものであるかは明白ではないが、イエスとトマスの霊的同質性を証明するための言葉には違いない。続いて、「さて、トマスが彼の仲間たち（弟子たち）のもとに来たとき、彼らは彼に尋ねた、『イエスはあなたに何を言われましたか』。トマスは、彼らに次のように述べる。『私があなたがたに、彼が私に言われた言葉の一つを言えば、あなたがたは石をとり、私になげつけるであろう。そして、火が石から出、あなたがたを焼き尽くすであろう』」。このエピソードによって説明されるのは、イエスからトマスに直接口伝によって伝えられる秘儀の重要性についてであり、秘儀を受け取る資格のないものは、それが、たとえイエスの直接の弟子たちであったとしても決して関与できないということである。以上のように、外伝に描かれる初期キリスト教神秘主義を紐解くことによって、初期教義に対する、秘密裏に伝承された秘教主義による看過し難い影響力が理解されるのである。そして、ユダヤ教の根底に自然崇拝の影響が確認できるという事実、さらには、自然崇拝を代弁するヘレニズム宗教によって具現化される現実主義に基づく世界

24) 『マタイによる福音書』16章16—17

25) 荒井献訳 『トマスによる福音書』講談社学術文庫、2003年、P140-141

26) 「三つの言葉」に内在する秘教的性格については、前掲、『トマスによる福音書』、P142-143参照

観の受容によって、初期キリスト教は、その教義の中に、様々な異宗教によってもたらされた宗教概念を内包する祭祀などの宗教行事を摂取することになった。このような事実によってもたらされる多様な教義論争は、教団の成立過程におけるシンクレティズムの特徴を明確に表現している。

グノーシス主義の宇宙論は、無限の宇宙の中で、神の福音と同時に、靈魂の善悪にダイモーンの力が関与することによって展開される。ダイモーンは、人間と神の関係を仲介する存在として現実世界の人々の身邊に生じる自然の豊潤や峻厳を説明することに関しては雄弁であった。例えば、天変地異や疫病などは、ダイモーンの力に誘引される現象であると考えられた。また、星辰の運動によって人々の運命は規定され、それらを解明する手段として、占星術や魔術などの儀式に人々は依存したのである。特に、占星術については、星辰の運動によって人間の運命が規定されるという宿命論と教義の徹底的対立を生じた。しかしながら、それらの一般民衆に対する現実的効力を鑑みた結果、教会は、一部の祈祷文や護符の靈的効力を認めるとともに、厳格な教理において否定されていたにも拘らず、人間の運命を決定する占星術を認めざるを得なかった。とりわけ、修道生活の規範に対しては、それらに内在する密儀的な要素において少なからぬ影響を与えた。実際、ルネサンスに至るまでキリスト教の儀式には、神の恩寵を補佐するための教会固有の魔術が存在することが認められており、いくつかの急進派は異端として弾劾されたのである。

キリスト教の現世から天国へと流れる時間の概念と、地獄へと流れる異宗教起源の空間の概念の融合は、教会側からの一般民衆の現世主義への譲歩の一側面を表す。例えば、教父たちは、キリスト教の宇宙観を具体化するために、初期キリスト教において排斥されたにも拘わらず占星術を公認した。占星術に描かれるギリシアの神々は、人々の運命を決定づけるアレゴリーであり、まさにキリスト教の宇宙観、現世から天国への空間を説明するために有益であった。ヘレニズムの宿命論は、神の恩寵に飲み込まれ、ダイモーンに成り下がった異宗教の神々は、神の恩寵の概念である天国への時間軸と、罪惡の概念である地獄への空間軸を接近させたのであった。

時間と空間の概念のシンクレティズムの一例として、キリスト教の現世から天国への上昇の概念と、異宗教の地獄への下降の神話「黄泉帰り」、の結合が挙げられる。『新約聖書』には、イエスの「陰府降下」(アナスタシス)伝説²⁷⁾の根拠となる幾つ

27) イエスの陰府降下伝説は、新約聖書外典『ニコデモ福音書』17—27章参照
田川建三訳『ニコデモ福音書』聖書外典偽典6 新約外典、日本聖書学研究会篇、教文館、1979年

かのエピソードが見られる。『マタイによる福音書』には、二エベの人々に対する預言者ヨナの「しるし」に対して、「人の子も三日三晩、大地の中になることになる。」と述べている。²⁸⁾ 預言者ヨナが、「三日三晩、大魚の腹の中にいた」ことが、二エベの人々を悔い改めさせるための「しるし」であったように、イエスの「陰府降下」は、人々を救済するための「しるし」、いわゆる、救済の証拠なのである。『使徒言行録』では、ダビデによって「彼（イエス）は陰府に捨てておかれず、その体は朽ち果てることがない」²⁹⁾と述べられており、記述者は、ダビデの預言を借りて、冥界からのイエスの復活は、既に、旧約時代に約束されていたことを証明するのである³⁰⁾。さらに、パウロは、『ローマの信徒への手紙』10章において、神の救済を説くにあたって、「心の中で『だれが天に上るか』と言ってはならない。」そして、「『だれが底なしの淵に下るか』と言ってもならない。』³¹⁾と続けて、モーセの律法による義と信仰による義の比較を、イエスの「陰府降下」から復活、昇天の過程のアレゴリーとして説明する。元来キリスト教では、陰府は、生前の悪業の罰を受ける「地獄」とは異質の世界であった。確かに、『ヨブ記』に、「人も陰府に下れば もう、上ってくることはない。』³²⁾と述べられているように、旧約世界では、陰府は地獄と同一化されていた。しかし、『ペトロの手紙 一』に、「霊においてキリストは、捕らわれていた霊たちのところへ行って宣教されました。……この水で前もって表された洗礼（バプテスマ）は、今やイエス・キリストの復活によってあなた方をも救うのです。』³³⁾と述べられているように、イエスが、陰府に降下して復活することによって、陰府の人々には、天国へと上昇する希望が与えられたのである。よって、キリスト教では、陰府は、浄罪の場とされ、地獄と区別される。天国への上昇から地獄への降下のエピソードは、異宗教に見られた光明の象徴である太陽神と、地獄の暗黒世界のダイモーンの戦いの象徴である。結果的に、ダイモーンの介在する世界である地獄は、神の恩寵から徹底的に排除されなければならなかった。何故ならば、永劫の罰を受ける世界、地獄とは別に、神の救済を際立たせるための希望の世界、陰府が必要だったからである。元来、「黄泉帰り」は、オルフェウス教、ディオニュソス教などの伝承によって明らかなように、宇宙誕生の秘教的な神話であった。このようなアルカイックな伝承を基にした秘

28) 『マタイによる福音書』12章40

29) 『使徒言行録』2章31

30) この預言については、『マタイによる福音書』22章42に対応している。また、「三位一体」を証明する典拠は、『マルコによる福音書』12章35、『ルカによる福音書』20章41に見られる。

31) 『ローマの信徒への手紙』10章6-7

32) 『ヨブ記』7章9

33) 『ペトロの手紙 一』3章19-21

境的神話は、キリスト教の地獄から天国へと広がる宇宙の概念を確立するためには必要不可欠であった。

*

ヘレニズム宗教の生命観は、生命の「輪廻」の概念によって裏づけられていた。数々の英雄物語やペルセフォネの神話に描かれる「黄泉帰り」に象徴されるような自然の循環は、生命をつかさどる靈魂の不滅を約束する。また、オルフェウス教、ディオニュソス教の密儀などでは、人間の靈魂は、現世から死後の世界への生命の連続によって説明されたのである。しかし、キリスト教では、靈魂は、現世と死後の世界を「輪廻」することなく、ただ、神の恩寵によって天国へと上昇する。キリスト教の救済思想は、ヘレニズム宗教の生命観を完全に反転させたのである。キリスト教の宇宙観において、陰府は、「輪廻」の生命観を断絶したキリスト教の救済観念を表象した世界であった。

初期キリスト教の死後の世界観を説明する一例が、『ルカによる福音書』16章の「金持ちとラザロのたとえ」に描かれるエピソードである³⁴⁾。現世において恵まなかったラザロは、それとは対照的に死後の世界においては神の恩寵に預かり、アブラハムと一緒に宴席に座っている。一方、地獄に落ちた金持ちは、ラザロと同じ世界に進むことができるようアブラハムに憐れみを請うというエピソードである。それに対して、アブラハムは両者の行ないを比較し、「わたしたちとお前たちの間には大きな淵があって、ここからお前たちの方へ渡ろうとしてもできないし、そこからわたしたちの方に越えてくることもできない。」と、現世と死後の世界の運命の逆転を金持ちへの批判を交えて説明する。アブラハムは、死後の世界には、地獄と義人の待機場所の二つの世界があり、その二つは、互いに話しかけることができるほど距離は近いが、両者を隔てる決して超えることのできない淵が存在することを説く。聖書記述者は、このようなアブラハムのエピソードを交えることによって、死後の世界に空間的概念を構築し、そこに死後の世界における善悪の価値判断を明確にするのである。このエピソードで紹介される義人の待機場所は、「アブラハムの懷」³⁵⁾と呼ばれ、初期キリスト教における、地獄とは異なった陰府世界の概念を形成する根拠とさ

34) 『ルカによる福音書』16章26

35) このエピソードは、イエスによるラザロの復活物語を根拠とする。
『ヨハネによる福音書』11章1—46参照

れた。

ただし、イエスの「陰府降下」に含まれる伝說的要素を、たとえ、イエスの神秘性によって、神の恩寵と関連づけ神学に受容することに成功したとしても、それは表面的に関連づけられたに過ぎず、キリスト教の救済思想に起因する終末論と、ヘレニズム宗教の宇宙観を象徴する「輪廻」の間に露呈した、いくつかの矛盾を解消するには十分ではなかった。ヘレニズム宗教の空間的な宇宙観の受容が、キリスト教の時間的な概念を補完する目的であったにも拘わらず、「アブラハムの懐」として教理に取り込まれた陰府には、「黄泉帰り」の目的である浄罪の概念が欠如していたのである。ギリシア神話に描かれる輪廻による運命論を支えているのは、因果応報と浄罪の相関性である。「ヘーラクレースの十二の功業」³⁶⁾ や、「アエネアースの黄泉帰り」³⁷⁾ のエピソードには、このようなヘレニズム宗教の運命論が明確に表現されている。とりわけ、聖なる火は、生命の源泉であり、すべての人間の運命を決定づけると考えられた。例えば、「メレアグロスの死の伝説」³⁸⁾ に描かれる運命の火と人間の生命の関係は、古代ギリシアの運命論を極めて雄弁に物語る。ある女が一人の男の子を産んだ時、女神モイラが、男の子の運命を定めるためにやってくる。一番目の女神、二番目の女神の予言が終わった後、三番目の女神は、かまどの火を見て、「この子は、かまどの薪の火が燃えているうちは生きているであろうが、もし薪の火が燃え尽きたならば、その瞬間に命を失うであろう。」と述べる。母親は、薪の火を消して、息子が成人するまで大切に保管していたが、母親は、息子が犯した罪に対する復讐のために薪を火にくべる。薪が燃え尽きたと同時に、息子は地面に倒れて死んでしまうのである。この伝説に描かれているテーマは、第一に、生命の象徴である火と、火によって拘束された生命の存在に対する観念である。生命と火は、互いの寿命において相関関係に置かれている。第二には、母親が、罪業を背負った息子を殺すという因果応報に対する浄罪の概念である。母は、女神の予言を無視して薪の火を消し、息子の生命を延ばした。しかし、結局は、自身の手によって息子を殺してしまう。息子に罪を犯させたことも、

36) 前掲書、『ギリシア神話』第2巻Ⅳ—12以下、P82以下

37) 前掲書『アエネーイス』第6歌、P242以下

38) メレアグロスの死の伝説は、古代ギリシアの口承説話に基づいている。伝承年代によって、幾通りかのエピソードが確認できるが、『イリアス』に収められた文献は最古の資料である。ただし、『変身物語』に収録されたエピソードは、それよりオリジナルに近い伝承を底本とするようである。

ホメロス、松平千秋訳『イリアス』上 第9歌529—599 岩波文庫 2004年、P291-293
オウィディウス著、中村善也訳『変身物語』(メタモルフォーセス) 上 巻8 267以下 岩波文庫 2003年、P320以下

自身の手によって息子を殺さざるを得なかったことも、すべて、神に逆らって運命に背いた母の罪によるのである。そして、母がくべた薪の火は、息子の浄罪の火の象徴である。よって、薪の火は、運命を定める火であるとともに魂の浄罪の火でもある。

浄罪のための火のイメージは、初期キリスト教にも見られる。パウロは、『コリントの信者への手紙 一』3章において、二種類の火の概念を明確にする³⁹⁾。最初に、「かの日が火と共に現れ、その火はおのおのの仕事がどんなものであるかを吟味するからです。……その人は報いを受けますが、燃え尽きてしまえば、損害を受けます。」と、説明される火は、人々の死後の運命を決定する最後の審判の試練の火であり、懲罰の火である。それに対して続く、「その人は、火の中をくぐり抜けて来た者のように、救われます。」と、説明される火は、まさに悔悛を勧める浄罪の火である。そして、「火の中をくぐり抜ける」という火のイメージは、まさしく、アジア起源のミトラ信仰やヘレニズム宗教などに見られる浄化の火を想起させる。さらにつけ加えるならば、懲罰の火は、生命の終焉を象徴し、浄罪の火は、アルカイックな宗教からキリスト教に引き継がれた、生命の誕生を予感させる火のイニシエーションの残像なのである。とりわけ、初期キリスト教が受容した浄罪の火のイメージは、旧約時代から伝わる陰府の概念に、宗教的空間を与えた。「アブラハムの懷」、すなわち、義人の待機場所であった陰府には、人々の償罪浄化の世界、煉獄の概念が加わったのである。

初期キリスト教成立時において、ヘレニズム宗教の神々の「黄泉帰り」を起源とするイエスの「陰府降下」は、ユダヤ教と決別するための三位一体の神学にとって重要な役割を担った。さらに、オリエント起源の火のイニシエーションの残像は、死後の世界で、人々を裁く地獄の懲罰の火と、償罪浄化の世界、陰府の浄罪の火に分けられた。ただし、両者の火の概念は明確に区別されたわけではなく、実際には、しばしば混同して使用されたのである。

＊

アウグスティヌス（354—430）は、陰府を浄罪の世界とする概念に、キリスト教的空間を与えることによって、最後の審判による永遠の劫罰と永遠の救済の概念に、陰府を浄罪の空間として提起した。ただし、アウグスティヌスは、人間の生から死にか

39) 『コリントの信者への手紙 一』3章13—1

けての最後の審判に象徴されるような運命論に対しては無関心であったように思われる。アウグスティヌスにとって最大の関心は、神の恩寵に対する人間の立場についてであり、生から死、つまり、現世における人間社会から死後の超自然的な霊的世界への連続において、神の救済や霊的進歩を目指すために必要な、人間側からの可能な限りの努力であった。

アウグスティヌスは、死者のとりなしを求める手段として、現世の人々からの祈りの有効性を認めた。『告白』第9巻11章には、母の臨終と死に関するエピソードがある。母モニカは、臨終に際して、アウグスティヌスと弟ナウィギウスに次のように語る。「この体は、どこに葬ってもよい。……ただ一つのお願ひがある。どこにいても、主の祭壇のもとで、わたしを思い出しておくれ」⁴⁰⁾。神の国は、主の祭壇があればどこであっても一つであり、そこで故人を思い出すことによって魂は救われる。よって、身体がどこにあらうとも、魂は一つの場所にとどまるのである。さらに、13章には、「わたしが喜んであなたに感謝する母の善行をしばらく措いて、わたしの母のためにあなたにむかって祈るのである。……わたしの母がいまわのきわに、わたしに願ひ求めたものが、ただわたし一人の祈りによるよりも、多くの人びとがわたしの告白を読んで祈りをささげることによって、もっと豊かに母のために与えてください。」⁴¹⁾と述べられている。母親の現世における数々の善行は、神の国へ導かれるための条件となる。ただし、それを判断するのは神自身であって、神の国が保証されたわけではない。アウグスティヌスは、現世の人々の祈りの有効性を認めたが、死者に最も近い近親者の祈りほど効果があると考えた。そして、教会で祈る者は、たとえ、その人々が他人であったとしても神の国を願う近親者であるとして、教会のすべての祈りが、母親一人の救済を願うのであり、すべての人々の救済を願うことになるのである。救済を願う祈りの中で、母親は一個人ではなく、他の死者たちに属するわけではない。また、個人であって、他のものに属する普遍的存在となるのである。ここに、キリスト教の宇宙観における人間の存在概念が確立される。人々は、浄罪という行為において、自身が進むべき死の世界に存在価値を発見することになった。そして、死者のための祈りによって、陰府は、「アブラハムの懷」という一概念から、天国へ進むための浄罪のための「煉獄」という一空間に引き上げられたのである。

アウグスティヌスは、死者のための取り成しの祈りをミサ、祈祷、施しの三つに限

40) 聖アウグスティヌス著、服部英次郎訳、『告白』上 岩波文庫、1995年、P318

41) 同書、P325-327

定する。これは、教会の儀式における、浄罪の火や祈りに潜在していた、異宗教の密儀で行なわれた倫理上危険な要素の復活に対する警戒によるものであった。また、占星術や魔術を否定した。それらの祭儀に潜むダイモーンが、死後の世界において浄化の火を悪用したり、現世において祈りに介入するなど、人々の浄罪を妨げると考えられたからである。裏返せば、アウグスティヌスは、民間の伝承や数々の魔術を否定しながら、一般民衆の宗教観に根ざしたダイモーンや星辰による運命についての影響に対しては、その存在を認めていたのである。

*

初期キリスト教時代と、煉獄が地位を確立する中世後期の時代背景には、意外な共通点がある。一つには、社会情勢が安定して、宗教間の対立が一段落した時代であったこと。二つには、一般民衆の文化水準の向上によって、人間中心の文化の確立された時代であったことである。例えば、ストア主義に対して、人文主義が台頭した時代であったという点である。社会情勢の安定は、一般民衆の終末論的悲観主義を払拭する。中世を支配した終末論は、楽観的終末論へと変わり、キリスト教のさらなる一般大衆化によって、それまで、一般民衆の中に儀礼の要素として潜伏していた異宗教起源の占星術、魔術などの秘儀は、三位一体の教義を妨げない範囲内において、ある程度の条件を満たした上で寛容的に需要されたのである。星辰の運動やダイモーンの行動による神秘的宇宙論は、スコラ神学の抽象的世界概念と融合して人間中心の宇宙観を創造した。人間中心の世界観の構築過程において、地獄と天国に二極化した時間的概念は、本格的に宇宙空間へと投げ出され、人間側からの積極的な自律性の主張により、神の恩寵は、神が与えるものではなく、積極的に人間側から受け取るものになった。地獄の刑罰の火の概念は、煉獄の浄罪の火の概念へと代えられ、人々は、死後世界の新たな希望の中に生きることを許されたのである。そのような風潮の中、中世末期に始まる人文主義の台頭は、現世の超自然現象や死後の世界における人間の存在概念を実存的に表現し、人間中心の世界観の萌芽を促進した。

中世末期の混沌とした時代背景におけるキリスト教の立場を雄弁に物語る、詩人ダンテ・アリギエーリ（1265—1321）の『神曲』は、初期キリスト教以来、散在していた異宗教の神々の象徴と神学を総合し、異宗教に内在した生命観とキリスト教の倫理を、時間と空間の調和の中で描き出した稀有の作品である。中世末期に至って、浄罪の火と煉獄の世界観は、ダイモーンの住居である地獄と決定的に区別され、その輪郭

を鮮明にする。さらに、人間の運命を支配するとされてきた星辰の運動による宇宙の概念を説明することによって、神の恩寵の絶対性を結論づけるのである。以上の点に考慮して、人間の自由意志と一般民衆に対する神の恩寵の概念の接点について、『神曲』よりの引用によって具体的に考察したい⁴²⁾。

ヘレニズム宗教の遺産であるダイモンについて、ダンテは、天使と悪魔を善悪の対極に位置するものとして区別する。悪魔の邪悪性は、善天使から悪天使が区別されたことに想起される。天国篇第29歌には、神学に基づくダンテ特有の天使論が展開されている。天使 (l'angel di Dio) は、神の愛の「形相」(forma) であって、「純粹行為がその内部で行われた知的実体」である⁴³⁾。天使は、神の愛の具現化されたものであり、神の知恵の概念の実存態なのである。しかし、「墮落の第一の原因は、……あの者の呪うべき高慢のためでした。」と述べられているように、人間が「墮落」、つまり、地上の樂園を追放されたのは、ルチーフェロの誘惑が原因である。天から落下したルチーフェロ⁴⁴⁾ にかかる罪惡の重圧は、「世界のあらゆる重みの力で身動きのとれなくなった」⁴⁵⁾ と述べられるほどであって、その度し難い罪惡の重圧によって地獄の最深部に沈下する。引き続き、いくらかの天使がルチーフェロに随って地上に落ちて、「おまえたちの下層の元素」(il soggetto de' vostri alimenti)、つまり、人間の住む地上を「攪き乱した」(turbò) と述べられている。天国の諸天から地上に落ちた天使は、悪天使 (l'angel infernale) と呼ばれるが、天上界を構成する天使が、上昇をイメージさせることに対して、異宗教の神々のダイモンへの下降のイメージであると言えよう。それらの頂点に位置するルチーフェロは、地獄に落ちる以前は、その名が示すように⁴⁶⁾、天使の中で最も「美しい容貌をしていた」⁴⁷⁾。しかし、地獄に落ちた

42) 以下、ダンテ・アリギエーリ著、『神曲』からの日本語引用については、山川丙三郎訳 岩波書店、1997年及び、平川祐弘訳 河出書房新社、2001年を参考に、若干の私訳を加えた。また、引用原文を注に掲載する。

原文引用は、Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Inferno, Purgatorio, Paradiso*, Garzanti, Torino (1988) による。

43) 《puro atto fu prodotto》前掲書『神曲』、天国篇第29歌32—33

44) ルチーフェロの墮落については、『ルカによる福音書』に「わたしはサタンが稲妻のように天から落ちるのを見ていた」(10章18)、『イザヤ書』に「ああ、お前は天から落ちた明けの明星、曙の子よ」(14章12)とある。また、トマス・アクィナス著、『神学大全』I—63参照

45) 《principio del cader fu il maladetto superbir … da tutti i pesi del mondo costretto》同書、天国篇第29歌55—57

46) 明けの明星の象徴、ルチーフェロ (lucifero) は、人々に光をもたらすという意味であるが、luciの光という意味と分けて、接尾語 -fero には、後になって、傲慢や高慢などの語義が加わった。

47) 《la creatura ch'ebbe il bel sembiante》同書、地獄篇第34歌18

後には、冥界の神ハデス（プルート）と同義の地獄の悪の象徴とされ、ダイモンと同化された悪魔（il demonio）、つまり、地獄から現世に現れて人々を悪へと誘惑する存在になった。ルチーフェロとダイモンは、異宗教の神々の運命を象徴している。例えば、地獄篇第7歌には、冥界の神プルートが、「パペ サタン、パペ サタン、アレッペ」⁴⁸⁾と、意味不明の呪文を唱えるが、これは、人々に対して、異宗教の世界起源神話に内在する生命の神秘性を覚醒させるための言葉なのである。その呪文に対して、地獄から煉獄までの案内者ウェルギリウスは、間髪おかず、「静まれ、呪われた狼！」⁴⁹⁾と叱咤する。このウェルギリウスの言葉は⁵⁰⁾、リンボ（辺獄）における自身の罪惡の悔悛であり、悪魔起源の宗教に対するキリスト教の優位性を主張する言葉なのである。このようにして、世界起源神話を象徴する異宗教の光り輝く神の知恵や神々は、キリスト教の神への世代交代を告示され人々を誘惑するダイモンへと格下げされたのである。

ダンテは、悪魔の存在については否定しなかったが、一般民衆の信仰に完全な同意を得ていた魔術や占星術については、悪魔と緊密な関係を持つ極めて危険なものとして否定した。地獄篇第20歌では、妖術（arti）、占星術を使った魔法妖術（le magiche frode seppe'l gioco）や、草花や絵姿を使ったト占魔術（marie con erbe e con imago）を批判して、魔術師たちを地獄に突き落とす。彼らは、神意に反して未来を占った罰として、体の上に頭を後ろ前につけられて、永遠に後ずさりして進まなければならないのである。そして、「神の裁きにたいして憐憫の情を抱く者は 不逞の輩の最たるものだ。」⁵¹⁾と、人々に警告して、神の裁きに干渉した魔術の使用を徹底的に断罪するのである。他方、ダンテは、キリスト教に受容された異宗教の祭祀の影響を決して無視できないでいる。ダンテは、地獄で苦しむ魔術師たちの行列を、「その歩きぶりは この世で祭りの日に行列が進む様にそっくりだ。」⁵²⁾と述べているが、このような「祭りの日」、つまり、復活祭の行列は、今日のイタリア南部においても見られるもので、オリエント起源の異宗教の祭祀に由来することは明白であり、改めて、それらが当時のキリスト教の祭祀に受容されていたことが十分理解されるのである⁵³⁾。

48) 《“Pape Satàn, Pape Satàn aleppe!”》同書、地獄篇第7歌1

49) 《Taci, maladetto lupo!》同書、地獄篇第7歌8

50) この言葉は、アエネアスの「黄泉帰り」のエピソードにおける糾弾されるプルートをイメージさせる。

51) 《chi è più scellerato che colui che al giudizio divin passion comporta》同書、地獄篇第20歌29—30

52) 《al passo che fanno le letana in questo mondo》同書、地獄篇第20歌8—9

53) 復活祭の行列は、紀元前よりシチリアからイタリア南部にかけて行なわれた除霊の儀 /

*

地獄の火は、刑罰の火である。それは、神の恩寵に敵対する異宗教、異端を焼き尽くす火であり⁵⁴⁾、権謀術策によって人々を陥れた亡者たちを、魂まで焼き尽くす火である⁵⁵⁾。それに対して、煉獄の火は、浄罪のための悔悛の火であって、煉獄で行なわれる修行は、自身から浄罪の可能性を試す希望に満ち溢れているのである。第21歌では、詩人スタティウスが、「浄めがすんだ証しはもっぱら意志を通じて示される。この自由な意志が突然魂に働きかけると、魂は喜んで意を迎え、起きて動きはじめる。」⁵⁶⁾と語り、魂の浄化 (la mondizia) を願う悔悛のためには、修行を行なう人間の側からの自由意志 (volere che tutto libero) が必要であるとされるのである⁵⁷⁾。地獄の火が、刑罰に対する受動的な火であることに対して、煉獄の火は、まさに、人間の能動的な意志によって行なわれるべき自身の悔悛のための火なのである。

悔悛を助けるための手段として、現世で行なわれる死者のための祈りが重要である。それは、近親者の善行であればとりわけ効果があるとされている。例えば、煉獄篇第3歌の煉獄の入り口で待つマンフレディーが、「ここでは現世の人々の祈りで進みがずっと早くなるのだ」⁵⁸⁾と述べて、娘の助力を哀願している。さらに、第4歌では、ベラックワは、罪の後悔が遅れたために、「恩寵に生きる心根の良い人が祈ってくれて あらかじめ俺を助けてくれるのならともかく、それ以外は天上で聴容れてくれぬから役に立たぬ」⁵⁹⁾と、自身の不幸を嘆きながら罪惡の程度にあわせて、必要な祈りの質も違うことを説明している。さらには死者が、自身に直接関係のない一般民衆に祈りを懇願する場合もある。第5歌で、ヤコポ・デル・カッセロは、「どうかファエノの市で皆に鄭重に頼んで、私がこの重い罪を浄めることのできるように、私のために祈りをあげてもらおうよう取り計らってくれないか。」⁶⁰⁾と頼んでいる。つまり、近

、式の名残である。行列のはば中央に頂かれたマリア、イエスなどの聖像は、ピタゴラス教やオルフェウス教などで捧げられた生贄を表す。アルカイックな宗教の儀式に見られた生贄による浄罪の意識が、聖人による救済への希望へと置き換えられたのであろう。

54) 同書、地獄篇第9歌127—131

55) 同書、地獄篇第26歌46—48

56) 《de la mondizia sol voler fa prova, che, tutto libero a mutar convento, l'alma sorprende, e di voler le giova》同書、煉獄篇第21歌61—63

57) ジャック・ル・ゴッフ著、渡辺香根夫、内田洋訳『煉獄の誕生』叢書ユニベルシタス 2003年、P530

58) 《chè qui per quei di là molto s'avanza》前掲書『神曲』、煉獄篇第3歌145

59) 《se orazione in prima non m'alta che surga sú di cuor che in grazia viva; l'altra che val, che'n cier non è udita》同書、煉獄篇第4歌133—135

60) 《che tu mi sie di tuoi prieghi cortese in Fano, sì che ben per me s'adori pur ch'i' possa》／

親者の祈りのみならず、多数の人々の祈りも死者の悔悛の助力となるのである。ただし、言うまでもなく煉獄の死者が最も頼るのは、「マリアよ、我等が為に祈り給へ」、「ミカエルよ、ピエトロよ、もろもろの聖人よ」⁶¹⁾ という哀願にこめられた、神の慈愛に直接働きかける、何者にも勝る聖母マリアと諸聖人の助力ではあるが。

現世における善行は、死者のための功德、或いは、自身の死後のための善行という具体的な目的意識によって、現実主義の一般民衆の信仰心に応える、最も理解しやすい教会側からの歩み寄りであったと言えよう。また、一般民衆の聖母マリアや諸聖人に対する希望は、人間の自由意志の限界を超越した慈愛によって、善行を確固たる信仰心によって行なうための助力を人々に与えるのであり、神の恩寵を求める人々の信仰の中においては、個々の差別化意識が希薄になり、個々が存在全体であり存在全体は個々に過ぎないという神秘的宗教意識の普遍性が再確認されるのである。

第25歌から27歌にかけて浄罪の火の試練が始まる。「そこでは山腹から炎が外に向かって噴き出し、道の縁では風が下から吹き上げ、それが炎を押し返すので道が辛うじて開かれた。それだから私たちはそのわずかに開いている縁を一人一人進まねばならなかった。」⁶²⁾ と、浄罪の火が熾烈であることが詳細にされる。極度の緊張感を伴って描写される火の中の細い道を辿る試練は、いわゆる「二河白道」を想起させるものである。後になって、ウェルギリウスは、このような火の性格について、「髪の毛一本焼けも脱けもせぬ」⁶³⁾ と述べて、煉獄の火は肉体を焼くものではなく、精神を清めるために焼く浄火であることを説明する⁶⁴⁾。これらの苦行は、まさに、二種類の火、つまり、刑罰の火と浄罪の火を比較するための試練であり、ダンテは、浄化の火を通り抜けた後、「永遠の劫火と一時の劫火を、息子よ、おまえは見た。」⁶⁵⁾ と述べることによって、煉獄の浄罪の火の効果と、煉獄世界の優越性を強調する。悔悛のための浄化の火くぐりは、アジア、ヘレニズム起源の火のイニシエーションの象徴であった。煉獄の浄罪の火の概念に内在する、アルカイックな異宗教の祭儀の影響が確認されるのである。以上によって、煉獄の世界観が、一般民衆の宗教観を象徴する異宗教の祭祀と、キリスト

「purgar le gravi offese」同書、煉獄篇第5歌70—72

61) 《“Maria, ora per noi”, “Michele” e “Pietro” e “Tutti santi”》同書、煉獄篇第13歌50—51

62) 《quivi la ripa fiamma in fuor balestra, e la cornice spira fiato in suso che la riflette e via da lei sequestra; ond'ir ne convenia dal lato schiuso ad uno ad uno》同書、煉獄篇第25歌112—116

63) 《non ti potrebbe far d'un capel calvo》同書、煉獄篇第27歌27

64) 精神を清めるための浄火の出典は、『創世記』3章24、『ルカによる福音書』21章18、『使徒言行録』27章34などに見られる。

65) 《il temporal foco e l'eterno veduto hai, figlio》前掲書『神曲』、煉獄篇第27歌127—128

教神秘主義の完璧なまでの結合によって構成されていることが理解できるのである。

*

第16歌では、マルコ・ロンバルドが、一般民衆に根強い影響を及ぼしていた星辰の運動によって裏づけられる宿命論と自由意思の問題について説明する。人間の徳や悪意の原因についての疑問に対して、マルコは、次のように答える。「君ら生きている人々はなにかというところすぐ原因を天のせいにする、まるで天球が萬事を必然性により動かしているかのような口吻だ。仮にそうだとすれば、君ら人間の中には 自由意志は滅んだことになり、……天球は君らの行為に始動は与えるが、萬事がそれで動くのではない。仮にそうだとすも善悪を知る光や自由意志が君らには与えられている。」⁶⁶⁾ このように、天球における星辰の運動は、人間が、最初に行動を起こすきっかけにはなるが、人間には、善悪を判断する理性と、意志の自由が備わっているとされる。続けて、「そしてこの意志は初期の戦いでは天球の影響を受けて苦闘するが、もし意志の力が十分に養成されているならば、すべてに克てるはずだ。」⁶⁷⁾ と述べている。ダンテは、星辰の運動による宿命論を打破するために、人間の意志の自由を強調した。これは、当時の一般民衆に浸透していた占星術に対するダンテの危機概念の現われであると言えよう。「初期の戦い」とは、あえて、宗教的な主題を導出するならば、初期キリスト教の異宗教に対する宗教的な戦い、またはダンテ自身の倫理観に基づく現世における善と悪の戦いを示している。そして、「現在の世界が正道を踏み外しているとするなら、原因は君らの中にある、君らの中に求めるべきだ。」⁶⁸⁾ と述べて、人間自身の現世における執着に支配された行ないこそ悪の根源があることを説明するのである。ダンテは、星辰の運動が人間の運命に影響するものとして、しばしば、人々の不安を煽ることについて警鐘を鳴らしている。そして、運命論に束縛される人々に対して、運命は、自身の自由意志によって決定されることを重ねて主張す

66) 《Voi che vivete ogne cagion recate pur suso sì cielo, pur come se tutto movesse seco di necessitate. Se così fosse, in voi fora distrutto libero arbitrio, ... Lo cielo i vostri movimenti inizia; non dico tutti, ma, posto ch'ì l' dica, lume v'è dato a bene e a malizia, e libero voler》

同書、煉獄篇第16歌67—75

人間の意志の自由については、前掲書『神学大全』I—115, 4—6 参照

67) 《che, se fatica ne le prime battaglie col ciel dura, poi vince tutto, se ben si notrica》

前掲書『神曲』、煉獄篇第16歌76—78

68) 《se 'l mondo presente disvia, in voi è la cagione, in voi si cheggia》同書、煉獄篇第16歌82—83

る。例えば、煉獄の浄罪の火は、人間の意志の自由を促すための火であり、原初の時代に、プロメテウスが、神に定められた運命を破るためにオリンポスから持ち帰った知恵の火なのである。よって、意志の自由は、人間に与えられた「貴い力」(la nobile virtù)⁶⁹⁾であり、人間の運命は、自身の意志の自由によって克服されるものである。

ダンテは、新プラトン主義の形而上学を象徴する、星辰の運動と人間の運命について詳細にする。天国篇第4歌において、プラトンの『ティマイオス』の天体論⁷⁰⁾について、「魂は同姓の星へ戻る」⁷¹⁾という説を例に挙げて、後世の人々が、プラトンの天体論を誤訳によって理解されてきたことを前置きして、魂は、それぞれの星辰に帰るものではなく、神に帰るものであり、天体に支配されるものでないことを主張するのである。そして、善悪の影響を与える「天球」(queste ruote)の原理は認めながらも、「世界の大部分の人々が道を誤って、ゼウスとかヘルメスとかマルスとかを神に祀るようになったのです。」⁷²⁾と述べて、人間は、善悪の判断において天体の影響を受けながらも、魂は、それぞれ個々の星辰や天体に依存するものではないことを主張し、星辰を象徴するヘレニズム宗教の神々に自身の運命を依存する人々を批判するのである。

ダンテにとって神は生命の根源であり、人間に希望を与える光であった。よって、『神曲』の結論である天国篇において、ダンテは、神の恩寵と光について言及する。天国篇には、太陽が神の象徴とされるエピソードが随所に見られる。ダンテは、しばしば、神を太陽と呼んでいるが、第10歌では、ベアトリーチェが、「感謝しなさい、天使らの太陽に感謝しなさい、神は恩寵によりおまえをこの知覚し得る太陽にまで引きあげてくれました」⁷³⁾と述べている。まさに太陽は、知覚し得る、神の象徴とされるのである。さらに、第14歌では、「ああ神(ヘリオス神)よ、ああ彼らをこのように飾る神よ！」⁷⁴⁾と、ヘリオス神に呼びかける。ここに描かれるエピソードは、自然崇拜と一神教のシンクレティズムを象徴する好例であり、ダンテは、意識的に、ヘレニズムの太陽神であるヘリオス神と、ヘブライのエリ神を同化させることによって、

69) 同書、煉獄篇第18歌73

70) プラトン著、種山恭子訳『ティマイオス』プラトン全集12 岩波書店 2005年参照

71) 《parer tornarsi l'anime a le stelle》前掲書『神曲』、天国篇第4歌53

72) 《torse già tutto il mondo quasi, sì che Giove, Mercurio e Marte a nominar trascorse》同書、天国篇第4歌62—63

73) 《“Ringrazia, ringrazia il Sol de li angeli, ch' a questo sensibil t' ha levato per sua grazia”》同書、天国篇第10歌52—54

74) 《O Eliòs che sì li addobbi!》同書、天国篇第14歌96

霊的な神の象徴とするのである⁷⁵⁾。

第28歌には、神の光の描写が見られる。「鋭い光を放つ一点の火が見えたが、その光芒をまともに浴びた時は眼を閉じないわけにはゆかないあの強い光だった。」⁷⁶⁾。これらの記述に見られる神の光は、自然の象徴として無限に広がり宇宙を照らす永遠の「無量光」であり、「生命と力」(vivere e potenza)⁷⁷⁾を与える光なのである。

*

天国篇第31歌に、「私を奴隷から自由の身へ引き出してくださいました。」⁷⁸⁾と述べられているように、人間の意志の自由は、初期キリスト教の本質への帰還を求める厳格なスコラ学に束縛されていた人間性の解放のみならず、一般民衆の日常生活に浸透していた異宗教の解放に対する人々の要求に応えるものであった。それを先導したのはエロースとアガペーの融合の象徴であるベアトリーチェをアレゴリーとする愛であって、まさしく、ダンテがイメージした人間中心の愛である。天国篇第22歌で、ダンテは、聖ベネディクトゥス以前のカッシーノ山にアポロンの神殿とウェヌスの聖林があったことに触れ、そこに住んだ人々を「かつては欺かれ、迷いに捉われた人々」⁷⁹⁾と呼んでいる。このように、ダンテは、異宗教を邪悪なものとして断罪した。しかしながら、それは、神学上の問題であり、神の恩寵に吸収されたものであれば、その限りではなかった。つまり、一般社会においては、民衆の異宗教に対する信仰を完全に否定したわけではなかった。むしろ、人間の文化活動にインスピレーションを与える精霊、いわゆる、ダイモーンの存在は認めていたのである。

初期キリスト教から中世にかけての神学は、決して厳格な教理によって確立されたものではなかった。むしろユダヤ教とヘレニズム宗教の折衷と併せて、異端として排除された民衆の信仰に根ざしたアルカイックな伝統が、神学の形成には必要不可欠だったのである。ダンテは、神の恩寵を確固たる概念によって確立するために、超自然現象の原因であるダイモーンを悪魔と天使という善悪の二面性において対峙させ、運命論においては、星辰の運行によって人々の生命の根拠を詳細にした。この神学論を

75) ギリシアの太陽神ヘリオス (hēlios) と、ヘブライのエリ神 (elyos) の合成語である。また、アドービ (addobbi) は、光の魂を包み込む肉体を表す。

76) 《un punto vidi che raggiava lume acuto sì, che 'l viso ch'elli affocachiuder conviensi per lo forte acume》前掲書『神曲』、天国篇第28歌16—18

77) 同書、天国篇第30歌108

78) 《che di ciò fare avei la potestate》同書、天国篇第31歌87

79) 《la gente ingannata e mal disposta》同書、天国篇第22歌39

基礎づけるのは異宗教の神々であり、密儀、祭祀などに内在したアルカイックな宗教概念である。結局、この論理的世界観を支配するのは、すべての存在である神であって、教会に対して、神の恩寵を欲求する人間の自由を全面的に主張することによって、一般民衆の進むべき道程を説明したのである。確かに、このような考察が、キリスト教の特殊性を希薄化することは否めない。しかし、宗教の民主化が普遍化への潜在性を暗示する意味においては、このような方向性は世界宗教の辿るべき運命であると言えるのではないだろうか。

聖フランチェスコ（1182?—1226）による「太陽の賛歌」に歌われた眩いばかりの輝きによって描かれる神による自然の恵み、またフランチェスコ・ペトルカ（1304—1374）のヴァントゥー山登攀によって覚醒した自然の描写は、人間を中心とした信仰表現を確立するためのテーマを、文字を媒介とすることによって明確に表現した。このような中世後期に萌芽した自然崇拜への回帰は、一見それらと相反する、ダンテの目指した、神学に基づく宇宙観を説明するための信仰へと連結される人間の自由意志の覚醒へと向かう潮流と、相互に影響を与え続けた。シスマに直面した中世後期の混沌とした社会背景において、自然崇拜を内包する人間の自由意志と、信仰へと向かう人間の自由意志は、バランスを保ちながら、次第に、人間中心主義へと方向づけられ、それによって生じた多様な価値観は、キリスト教の一般民主化を推進した。このようなルネサンスへと続く人間中心主義は、まさに、初期宗教改革と呼ぶに相応しい運動へと連結して、一般民衆に対する普遍的な神の恩寵を説いたルターの宗教改革の到来を暗示するものであった。

ルネサンスになると、人文主義は、さらに人間中心への方向性を示す。ジョバンニ・ピコ・デッラ・ミランドラ（1463—1494）は、人間を世界の中心において世界の存在を考察する。そこでは、世界の中心は、神を象徴する太陽ではなく人間自身である。トンマーズ・カンパネッラ（1568—1639）は、名著『太陽の都』の壮大な宇宙論の展開において、占星術を基礎とした一大ユートピアを提唱した。しかし、そこに描かれている天体は神の恩寵を支えるものではなく、その上で輝く太陽はキリスト教の神ではない。ルネサンスの人間中心主義が進むにつれて、人々の恐怖の対象であった悪魔は深い地底に沈み、地獄は人々から遠ざかる。必然的にそれらに対抗して立てられた十字架の神学も天国から現世へと落ちて、一般大衆の現実主義の中に埋没するのである。